المشكاة
مجلة علمية محكّمة
العدد الرابع - 2006

وصل العقيدة والفلسفة بالشّريعة في مقدّمة ابن خلدون

د. محمّد بو الرّوايح
جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلاميّة، قسنطينة (الجزائر)

المقدمة :

يعدّ موضوع الوصل بين العقيدة والشريعة - بغض النظر عن الاختلاف الحاصل بين أهل الاصطلاح في التعبير بالعقيدة أو الفلسفة أو الشريعة - من الموضوعات التي أولاها الباحثون اهتماما كبيرا، لما لها من أهمية في حسم الجدل الذي دار لمدة طويلة حول اختصاص العقيدة والفلسفة أو الحكمة ووجود من يرى أن الفصل بين هذه العلوم واجب شرعا أو عقلا. والحقيقة أن الوصل بينها هو الذي يتفق مع ما تقرره النصوص الشرعية وما تقرره الأبحاث العقدية والفلسفية. ولذلك يأتي هذا الموضوع ليبحث قضية الوصل وليضعها في الأطر الشرعية والفكرية. وقد عولت في ذلك على ما كتبه بعض الفلاسفة المسلمين، والذي أخذ منه ابن خلدون منهجه في رد العقائد الدينية والفلسفية إلى محكمات الشريعة.

وقد قسمت موضوع الوصل بين العقيدة والفلسفة والشريعة في فكر ابن خلدون إلى مباحث ثلاثة : فخصصت المبحث الأول للحديث عن

المصطلحات التي يدور حولها الموضوع؛ وهي العقيدة والفلسفة والشريعة وقد رأيت أن هذه المصطلحات بينها عموم وخصوص. وأما المبحث الثاني فقد خصصته للحديث عن الوصل بين العقيدة والفلسفة والشريعة في الفكر الإسلامي السابق لفكر ابن خلدون. وقد اعتمدت في ذلك على ما كتبه ابن رشد في كتابه (فصل المقال). والذي رأيت أنه يمثل مرجعية فكرية لا محيص عنها في بحث موضوع الوصل بين العقيدة والفلسفة والشريعة. وأما المبحث الثالث فقد جعلته لبحث الوصل في فكر ابن خلدون كما قرره أو على الأقل كما يستنبط من مقدمته الشهيرة. وقد بسطت المسائل التي ذكرها ابن خلدون فيها مع الاهتمام بالأدلة التي ساقها في هذه المقدمة.

وأما عن منهج الدراسة فقد اعتمدت على المنهج الاستنباطي التحليلي وقد رأيت أنه المنهج اللائق لدراسة موضوع الوصل. ولم أغفل في ذلك المنهج الذي اعتمده ابن خلدون وهو منهج التقرير الشرعي الذي يعطي سلطانا أكبر للنص الشرعي.

تحديد المفاهيم والمصطلحات :

الوصل : وله اشتقاقات وتصريفات كثيرة في اللّسان العربي. وهو كما جاء في معجم "متن اللّغة" [1] من وصل يصل وصلا وصِلَة وصُلَة الشيء بالشيء لأمه ضد فصله وقد يعني الوصل البلوغ والانتهاء إلى الشيء. ومنه اتَّصل الشيء بالشيء إذا التأم ولم ينقطع والوصل ضد الهجران. ووصلٌ الشيء مثله يقال وصل ذاك ومنه الوصُلة [2] أو الاتّصال وهو ما يكون بين شيئين اتّصل أحدهما بالآخر.

(1) أحمد رضا، عضو المجمع العلمي العربي بدمشق معجم متن اللغة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، المجلد الخامس، ط 1960، ص 766 - 767.
(2) المصدر نفسه، ص 767.

وهذه المعاني كلها هي التي نقصدها في هذا الموضوع. ذلك أن المراد بيان أن العقيدة والشريعة بينهما اتّصال كما أثبت ذلك ابن رشد، وأن هذا الاتّصال ينفي أقوال الان فصال التي ذهب إليها بعض الباحثين والمفكرين.

وسأحاول أن أعتمد على المعنى الاصطلاحي للوصل الذي يعني اتفاق المسائل التي لا تخرج بالضرورة من مصدر ومشكاة واحدة. وذلك لتأكيد مفهوم ابن خلدون لهذا الوصل في ضوء ما قرّره في المقدّمة وخاصة ما تعلق بمبحث الإلهيات والذي استنبط منه النقاد موقف ابن خلدون من الفلسفة الدينية والمعتقدات الوضعية المختلفة التي تعول على العقل ابتداء وانتهاء.

العقيدة : ويقصد بها أصول وفروع التفكير الديني، وقد غلب استعمال العقيدة في الفكر الديني الإسلامي على مسائل الإلهيات والغيبيات، وهي الحقيقة الإلهية الأزلية، التي اختلفت مفاهيمها ولم تختلف حقيقتها، وهو ما بينه عباس محمود العقاد حيث ذكر أن العقيدة الدينية ضرورة فطرية، وإن اختلفت الأفهام والأديان في تفسيرها، وإن اختلفت أطوارها وأشكالها تبعا لاختلاف أنساق التفكير فهي في النهاية حقيقة كونية، وفي ذلك يقول عباس محمود العقاد [(3)] : "وقد اتّفق علماء المقابلة بين الأديان على تأصل العقيدة الدينية في طبائع الإنسان من أقدم أزمنة التاريخ، ولكنهم لم يتفقوا في أصل العقيدة، أو أصل الباعث عليها، ولابد لها من باعث، فلن يكون الوقوف على باعثها دليلا على بطلانها لأنها لا تأتي بغير باعث يؤدي إليها كائنا ما كان".

وهناك من يعبّر عن العقيدة بمفهوم آخر وهو الفلسفة، وهي أي الفلسفة من حيث المعطى العام قريبة من العقيدة لأن المباحث التي

---

(3) العقاد، عباس محمود، الله (كتاب في نشأة العقيدة الإلهية)، دار المعارف، مصر، ط 2، دون تاريخ، ص9.

تتناولها وإن اختلفت في مناهجها، هي نفسها المباحث التي تتناولها العقيدة، وهو ما أفصح عنه عباس محمود العقاد في تعريفه الفلسفة بأنها نزعة دينية تستمد أصولها من الدين : "فمن الدين تلقى الفلاسفة فكرتهم عن الروح، ومن الدين تلقوا فكرتهم عن بطلان الظواهر المادية ومنه تعلّموا التّفرقة بين العقل والمادة" (4).

الشّريعة : ولفظ الشريعة في أصل الاستعمال اللغوي الماء الذي يرده الشاربون. ثم نقل هذا اللّفظ إلى معنى الطريقة المستقيمة التي يفيد منها المتمسكون بها هداية وتوفيقا، والمناسبة بين المعنيين أن كلا منهما يشفي الغلّة (5).

ويختص هذا اللفظ في عرف الفقهاء بالأوامر والنواهي والإرشادات التي وجهها الله إلى عباده ليكونوا مؤمنين عاملين صالحين سواء أكانت متعلقة بالأفعال أم بالعقائد أم بالأخلاق وذلك لأنها محكمة مستقيمة ولأنها السبيل إلى حياة الأنفس وارتواء العقول (6).

وهناك حاجة ماسة إلى التشريع، وفي ذلك يقول محمد سلاّم مدكور : "الناس بطبيعتهم في حاجة إلى تشريع يحدد لهم علاقاتهم ويحد من أنانيتهم وإلا كان الأمر فوضى بينهم إذ النفوس مجبولة على الأثرة وحب الذّات... فكانت الشّرائع السّماوية رحمة بالعباد وفصلا بينهم فيما يختلفون فيه ومحافظة عليهم فيما هم محتاجون إليه من الضرورات الخمس التي هي حفظ الدين والنفس والنّسل والمال والعقل... فالشريعة السّماوية هي عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه وظله في أرضه" (7).

---

(4) العقاد، عباس محمود، الله (كتاب في نشأة العقيدة الإلهية)، دار المعارف، مصر، ط 2، دون تاريخ، ص 119.

(5) مدكور، محمد سلاّم، التعريف بالشريعة الإسلامية (مدخل الفقه الإسلامي)، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964، ص 11 - 12.

(6) المصدر نفسه، ص11.

(7) مدكور، محمد سلام، المرجع السابق، ص 11 - 12.

وصل العقيدة والفلسفة بالشريعة في الفكر الفلسفي الإسلامي قبل ابن خلدون :

من المسلّمات الفكرية التي لا تقبل الجدل - على الأقل عند جمهور عريض من المفكرين المسلمين - أن فكرة الوصل بين العقيدة والشريعة أو الحكمة (الفلسفة) والشريعة [8] قد تشكّلت نواتها وملامحها الأولى في نسق معين من أنساق الفكر الفلسفي الإسلامي، وهو النّسق الذي تعبر عنه الفلسفة الدينية التي شاعت في فكر بعض الفلاسفة المسلمين ومنهم ابن رشد، الذي يرجع إليه وإلى آخرين قبله السبق الفكري في تقرير حقيقة الوصل بين الشريعة والحكمة، وذلك من خلال ما بسطه في "فصل المقال" إذ أنّ الموضوع الأساس الذي يتناوله ابن رشد في هذا الكتاب هو بيان صلة الفلسفة بالشريعة وموافقة الأولى للثانية. وقد لخّص ابن رشد المواقف الثلاثة التي اتخذها المفكرون والفلاسفة من هذه الصّلة بقوله : "وتطرّق قوم إلى ثلب الحكمة وقوم إلى ثلب الشريعة وقوم إلى الجمع بينهما" [9]. ويفهم مما قاله ابن رشد أن الفريق الأول - وهم رجال الشريعة والفقه - لا يرون صلة بين الفلسفة والشريعة ويرون أن الشريعة تعارض الفلسفة، ومن أشهر أصحاب هذا الرأي أبو حامد الغزالي. أما الفريق الثاني - وغالبهم من المتفلسفين - فهم ينتصرون للفلسفة بل للنسق الفلسفي المحض ولا يجدون أية علاقة بينهما وبين الشريعة. وأما الفريق الثالث - وإليهم ينتمي ابن رشد - فهم يرون ضرورة التوفيق بين الفلسفة والدّين أو بين الحكمة والشريعة [10]. وقد بيّن ابن رشد الأساس الشرعي للنظر الفلسفي، وأنه يقوم على التوافق لا على التّعارض وفي ذلك يقول : "فأما أنّ الشّرع دعا إلى اعتبار

---

(8) كما سماها ابن رشد في كتابه "فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال"، تقديم وتعليق أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982.

(9) ابن رشد، المرجع السابق، ص 17.

(10) المصدر نفسه، ص 17 - 18.

الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فكذلك في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله تعالى : ﴿ **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ** ﴾ وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشّرعي معا. ومثل قوله تعالى : ﴿ **أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْءٍ** ﴾ [11] وهذا نصّ بالحثّ على النظر في جميع الموجودات...وإذا تقرّر أن الشّرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها وكأن الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس أو بالقياس فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي وبين أن هذا النوع من النّظر الذي دعا إليه الشّرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمى برهانا" [12].

وبيّن ابن رشد أن القياس العقلي الثابت في الأحكام العقدية، لا يختلف من حيث وظيفته الظاهرة عن القياس الفقهي، رغم اختلاف مجال القياس، وفي ذلك يقول ابن رشد : "وليس لقائل أن يقول إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة إذ لم يكن في الصدر الأول فإن النظر أيضا في القياس الفقهي [13] وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصّدر الأول وليس يرى أنه بدعة فكذلك يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقلي ولهذا السبب ليس هذا موضع ذكره بل أكثر أصحاب هذه الملّة مثبتون القياس العقلي إلا طائفة من الحشوية [14] قليلة وهم محجوجون بالنصوص" [15].

---

(11) الأعراف، 185.

(12) ابن رشد، المرجع السابق، ص 25.

(13) القياس الفقهي هو إلحاق أمر بأمر فيحكم لاشتراكهما في سبب الحكم مثلا الخمر حرام لأنها مفسدة للعقل متلفة للجسم مذهبة للمال فكل ما يكون فيه ما في الخمر من مضار يكون حراما.

(14) قوم يتمسكون بظاهر النص وينفون التأويل فوقعوا في التجسيم إذ أثبتوا لله تعالى صفات جسميّة ويسمون بالمجسّمة.

(15) ابن رشد، المرجع السابق، ص 27.

"والشرع الإسلامي - في نظر ابن رشد - يحثّ على النظر في كتب القدماء* [16] وأنّ هذا النظر واجب بالشرع إذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى".

ولا يؤدي النظر الفلسفي البرهاني، في مجال المعرفة الإلهية والذي يقوم على القياس البرهاني [17]، والنظر الفلسفي الجدلي الذي يقوم على القياس الجدلي [18] إلا إلى معرفة الحق الذي تقرره الشريعة، وهو الرأي الذي أفصح عنه ابن رشد بقوله : "وإذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية إلى النّظر المؤدي إلى معرفة الحق فإنّا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحقّ لا يضاد الحقّ بل يوافقه ويشهد له" [19]. وما يقال عن جدوى النظر البرهاني في مجال المعرفة الإلهية يقال أيضا عن جدوى النظر الجدلي ؛ إذ أنهما يتّفقان على أنهما أداتان لتقرير حقيقة واحدة وهي حقيقة الذّات الإلهية.

---

(16) المراد بهم الأوائل من فلاسفة اليونان الذين نظروا في المنطق أو آلة التفكير انظر ابن رشد، المرجع السابق. ص 30 وما بعدها. وفي هذا المعنى يقول الكندي "وينبغي لنا ألا نستحي من استحقاق الحق واقتناء الحق من أي كان من الأجناس القاصية عنها والأمم المتباينة". انظر كتاب الكندي إلى المعتصم، طبعة القاهرة، سنة 1948، ص 81.

(17) القياس البرهاني هو مؤلف من المقدمات الواجب قبولها إن كانت ضرورية يستنتج منها الضروري أو ممكنة يستنتج منها الممكن. انظر ابن سينا بتصرّف: الإشارات والتنبيهات القسم الأول النهج التاسع، ط. دار المعارف، القاهرة، 1960، ص 510.

(18) القياس الجدلي هو مؤلف من المشهورات والتقريرات كانت واجبة أو ممكنة أو ممتنعة. انظر ابن سينا، المرجع السابق، ج 1، ص 211.

(19) ابن رشد، المرجع السابق، ص 33 - 34

وما تقرر بشأن الاتّصال الواجب والحاصل بين الشريعة والحكمة يلخّصه ابن رشد بقوله : "... فنقول إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثرمن النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصّانع أعني من جهة ما هي مصنوعات. فإنّ الموجودات إنما تدل على الصّانع لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصّانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحثّ على ذلك فبيّن أن ما يدلّ عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه" [20].

ولم يكن ابن رشد أوّل فيلسوف حاول التوفيق بين الدين والفلسفة فقد سايره في ذلك وسبقه إليه بعض الفلاسفة منذ ظهور الإسلام. وابن رشد لم يقتصر على التوفيق بين الحكمة والشريعة في بعض نظرياته الفلسفية وحسب، كما فعل أسلافه المشرقيون والأندلسيون، بل أفرد لدراسة هذا الموضوع كتابا خاصا سمّاه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال". ولذلك رجَحت أن يكون ابن رشد من هذا الباب هو صاحب السّبق الفكري في تناول موضوع الوصل بين الحكمة والشريعة، بطريقة العرض العلمي الدقيق الذي يذكر المسوّغات العقلية والشرعية الكثيرة التي تسمح بتأكيد حقيقة الوصل، وهو ما لم يفعله الفلاسفة الذين سبقوه إلا ما كان منهم من قبيل التمهيدات والإشارات والمقابلات الظاهرة.

وصل العقيدة والفلسفة بالشريعة عند ابن خلدون :

لقد شكلت آراء ابن رشد في الوصل بين الحكمة والشريعة منطلقا فكريا لمن جاء بعده من الفلاسفة والمتكلّمين وحتى أصحاب النزعة الاجتماعية التي لا تخلو من مسحة فكرية فلسفية أو شرعية، وهي النّزعة التي يرجّح أهل التحقيق أنّ ابن خلدون يمثّلها أحسن تمثيل كما

(20) ابن رشد، المرجع السابق، ص 24.

ذهب إلى ذلك ملحم قربان في تقرير نظرية المعرفة في مقدّمة ابن خلدون [21].

وقد ظهر تأثّر ابن خلدون بمنهج ابن رشد في تقرير الوصل بين الحكمة والشريعة - وإن كان لم يثبت في المقدمة أن ابن خلدون قد اطلع على كتب ابن رشد إذ أن أكثر مصادره في المقدمة غير معلومة - ولكن يؤخذ ذلك من التعريفات والمقابلات التي ساقها ابن خلدون عند حديثه عن علم الإلهيات أو علم الكلام وكيف صار ذلك مختلطا بمسائل الحكمة، وأن هذه المسائل مجتمعة إنما هي مستقاة من الشريعة وهي تعريفات ومقابلات قريبة مما ذكره ابن رشد في فصل المقال، يقول ابن خلدون : "وصار علم الكلام مختلطا بمسائل الحكمة وكتبه محشوة بها، كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد، والتبس ذلك على الناس وهو صواب، لأن مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلّقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه، بمعنى أنها لا تثبت إلا به (العقل) فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره، وما تحدّث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثا عن الحق فيها ليُعلم بالدليل بعد أن لم يكن معلوما هو شأن الفلسفة، بل إنما هو التماس حجّة عقلية تعضدُ عقائد الإيمان ومذاهب السّلف فيها، وتدفع شبه أهل البدع عنها، الذّين زعموا أنّ مداركهم فيها عقلية، وذلك بعد أن تفرض صحيحة بالأدلة النقلية كما تلّقاها السلف واعتقدوها وكثير مابين المقامين (ومقصوده هنا الفارق القائم بين المذهبين السني والبدعي)، وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتّساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية فهي فوقها ومحيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاطِ بها، فإذا هدانا الشّارع إلى مدرك

(21) قربان، ملحم، نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون دراسات منهجية ناقدة في الاجتماع السياسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط .1، 1985، ص 9 وما بعدها.

فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها. ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه. بل نعتقد ما أمرنا به اعتقادا وعلماً، ونسكت عمّا لم نفهم من ذلك ونفوّضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه" [22].

ويمكن أن تستنبط من كلام ابن خلدون بعض الأحكام التّي تمثّل الخصوصية الفكرية لقضية الوصل بين العقيدة والفلسفة والشريعة كما يراها ابن خلدون وكما يقرّرها الفصل السّابع والعشرون من المقدّمة على النحو الآتي :

- لا يقول ابن خلدون بمطلق تساوي سلطة الحكمة أو الفلسفة الدينية والشريعة، وذلك لعلّة ذكرها ابن خلدون وهي أن الشريعة أصل ثابت بالنّقل الصّحيح، والعقل في هذا تابع للنّقل، ومن ثم فإنّ المسائل الكلامية يؤخذ بها كما نقلها السّلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه، لأنّ تقريرها ثبت بالنّقل ولم يثبت بالعقل.

- إن عمل علم الكلام في نظر ابن خلدون أو عمل الحكمة التّي هي الفلسفة لا يخرج عن نطاق التماس الحجج العقلية التي تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها وتدفع شبهات أهل البدع عنها، فالعقائد الإيمانية في نظر ابن خلدون تفرضها وتقررها الأدلة النقلية الصحيحة وليس التخمينات أو التخريجات أو التأويلات العقلية.

- يرى ابن خلدون أن مجال النظر الشرعي لتقرير عقائد الإيمان - التي هي في أصلها عقائد متلّقاة من الشريعة - أوسع من مجال النظر العقلي وذلك لاستمداد نظر صاحب الشريعة من الأنوار الإلهية التي تعلو بيقين عن قانون النظر الضعيف والمدارك العقلية المحدودة ؛ وهو ما أكده ابن خلدون بقوله : "فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدّمه على مداركنا ونثق به دونها" [23].

(22) ابن خلدون، المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ص 406.
(23) مقدمة ابن خلدون، ص 406.

ويرى ابن خلدون أنّ طريقة التعويل على الحجج العقلية في إثبات مسائل الحكمة هي طريقة المتكلمين. وقد حملهم على نهج هذه الطريقة ما درج عليه أهل الإلحاد في معارضة العقائد بالبدع النظرية فاحتاجوا إلى الرد عليهم من جنس معارضتهم واستدعى ذلك الحجج النظرية ؛ التي لا تخرج إلا من مشكاة العقل وحده [24].

ويرى ابن خلدون أن أبعد المدارك عن تقرير المسائل الكلامية فضلا عن تقرير المسائل الشرعية إنما هي مدارك غلاة المتصوفة الذين ينقل عنهم خلطهم بين الكلام في النبوات والاتحاد والحلول والوحدة وغيرها. مع أن المدارك في هذه الفنون الثلاثة متغايرة مختلفة. كما يقرر ذلك ابن خلدون. وإن أكبر مثلبة لغلاة المتصوفة في هذا الباب هو ادعاؤهم أن إدراك المسائل الكلامية يتم بالوجدان ولا يتم بالدليل. ولبيان هذا كله يقول ابن خلدون : "وكذا جاء المتأخّرون من غلاة المتصوفة المتكلمين... فخلطوا مسائل الفنين [25] بفنّهم وجعلوا الكلام واحدًا فيها كلها مثل كلامهم في النبوات والاتحاد والحلول والوحدة وغير ذلك والمدارك في هذه الفنون الثلاثة متغايرة مختلفة. وأبعدها من جنس الفنون والعلوم مدارك المتصوفة. لأنهم يدعون فيها الوجدان ويفرّون عن الدليل. والوجدان بعيد عن المدارك العلمية وأبحاثها وتوابعها كما بيّناه ونبيّنه" [26].

ويفهم ممّا قاله ابن خلدون أن التصوف لا يمثل حقيقة دينية عقدية حتى وإن حقّق كثيرا من المراتب الروحية. لأن التصوف لا يعول إلا على جانب واحد وهو جانب الوجدان والحرص على جعله مظهرا من مظاهر التّرقية النفسية والتحلية الروحية التي لا ترقى بأي حال من الأحوال إلى المراتب الدينية العليا. التي يكون قصدها تحقيق الدين لا

(24) مقدمة ابن خلدون، ص 405.

(25) المصدر نفسه، ص 405.

(26) المصدر نفسه، ص 405 وما بعدها.

معانقة أو مخاطبة الوجدان. ومن ثم فإن قدرا من النظر العقلي واجب لتحصيل الإيمان وفي ذلك يقول محمد عبده [27] "فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي والنظر عنده وسيلة من وسائل الإيمان الصحيح. ولا يتعارض ما قاله محمد عبده مع ما قاله ابن خلدون مادام أن الغاية من النظر العقلي تصحيح الإيمان لا الخوض في مسائل الغيب أو الوجدان".

يقول خليل شرف الدين [28] في بيان موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة والدين "كان ابن خلدون مؤمنا سليم الإيمان إلا أنه لم يكن يذهب في تحكيم الشريعة في كل شيء. وإرجاع القوانين إلى أحكام الدين فهو يعتقد أن للشريعة حدودا يجب ألا تتعداها كما أن للعقل حدودا يجب ألا يتجاوزها. فالشريعة وجدت لتعليم الناس مسائل التوحيد والمعاد التي لا سبيل إلى معرفتها بالعقل النظري وحده ومن العبث الرجوع إلى الأحكام الشرعية في الأمور التي لا تدخل في هذا النطاق أي نطاق التوحيد والمعاد".

وحسب خليل شرف الدين [29] فإن ابن خلدون وفق نظرته إلى محدودية العقل والشرع فإنه يفرق بين الحكم الديني والذي لا يخرج عنده عن معنى الخلافة وبين الملك السياسي الذي شاع في الدولة الإسلامية في عصر المماليك والدويلات. ويبين ابن خلدون هذا الفرق بين الحكم الديني والحكم السياسي : بأن الحكم الديني يراد منه حمل الناس بمقتضى الشرع في مصالحهم الأخروية. والملك السياسي أو الحكم السياسي هو حمل الناس على مقتضى العقل في مصالحهم الدنيوية.

(27) عبده. محمد. الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية. دار الفكر. ص 87 وما بعدها.
(28) شرف الدين. خليل. ابن خلدون. دار المكتبة الهلال. بيروت. 1985. ص 116.
(29) المصدر نفسه. ص 116.

ويمكن أن نستنتج من ذلك أن ابن خلدون يعترف أن الدولة والخلافة ظاهرتان لا يمكن تجاوزهما بأي حال من الأحوال، ولذلك يمكن القول إن ابن خلدون مع ذلك لا يرى وجود الدولة مع الخلافة ضرورة ملزمة، لأن لكل منهما عملا خاصا فيمكن أن تستقل إحداهما عن الأخرى.

ولتوضيح موقف ابن خلدون من سلطة الدين أو الشريعة في المجتمع أو الحياة العامة للبشر يقول خليل شرف الدين : "وفي علاقة الدين بالاجتماع يقرر ابن خلدون، أن الحياة الاجتماعية قد تقوم بغير الدين، ويعترض على الذين يجعلون الدين ضروريا لانتظام الحياة الاجتماعية، ويرى أن العدل قد يعم المجتمع بفضل الدولة أو العقل ولو لم يهده شرع أو دين إذ العقل قادر وحده على اكتشاف الفضائل والنظم الصالحة" (30).

وينبغي أن نقرر أن موقف ابن خلدون من الشريعة لا يخرج عن الجانب الديني الشرعي التوقيفي لأن لشؤون الحياة والاجتماع خصائص أخرى وموارد مغايرة قد لا تكون بالضرورة أو بالمرة نابعة من التوجيه الديني والإرشاد التشريعي، وهذا في مجال الظواهر الاجتماعية التي تعتمد على العقل التجريبي للكشف عنها وعن العلل التي تحكمها. إلا أن هذا لا يمكن تطبيقه في مجالات أخرى خاصة الماورائيات والفلسفة الإلهية، حيث يبين ابن خلدون أن هذه المجالات لا تخضع لسلطة العقل المطلقة، لأن العقل عاجز عن الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفاصيل الوجود كله، ولهذا السبب فإنه ينبغي أن تعتمد الفلسفة على محكّمات الشريعة وهو ما عبرنا عنه بضرورة الوصل بين الحكمة والشريعة أي الوصل الذي يقرر التابع والمتبوع أو الواصل أو الموصول بحيث تكون الشريعة هي الحلقة الواصلة التي تربط بين ما قرره الوحي الإلهي وما استنبطه العقل الإنساني، ومن ثم تكون استنباطات العقل أمرا موصولا بالقضية الجوهرية وهي الشريعة الإلهية؛

(30) شرف الدين، خليل، المرجع السابق، ص 117.

إن وصل مستنبطات العقل بمحكمات الشرع أمر لا مناص منه لأن المدركات العقلية تعتمد على الحواس والحواس محدودة، فمن الطبيعي أن تكون المدركات محدودة ولا يقدح في العقل وقيمته. فالعقل ميزان صحيح وأحكامه يقينية لا كذب فيه، ولكن لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية فإن ذلك طمع في محال" [31].

ووفق هذه النظرة نجد تشابها وثيقا بين موقف ابن خلدون وموقف الأشاعرة والغزالي من العقل والفلسفة والدين حيث يكون الأمر متعلقا بالإلهيات والقضايا الدينية الجوهرية.

ورغم الموقف الذي أبداه ابن خلدون من الفلسفة، فإن هذا لا ينبغي أن يعطي تبريرا لبعض الباحثين والمفكرين ليدعي أن ابن خلدون من رواد نظرية الفصل بين الفلسفة والشريعة، فإن كل ما ذكره ابن خلدون عنهما لا يخرج عن نطاق بيان حدود كل منهما، ولكن هذا الحد لا يمنع من حصول الوصل الضروري بين الفلسفة والشريعة. ومما ذكره ابن خلدون كثير من الأدلة القوية على أن هذا الوصل أمر تمليه طبيعة الإسلام لأن الإسلام ليس دينا كهنوتيا ولا دينا طقوسيا محضا كما شاع ذلك في البلاد المسيحية وغيرها، ومن ثم فإن انتفاء هذه الخصائص في الإسلام تجعل منه بالضرورة دينا يحرص على تقرير الوحي، ولكنه لا يمنع من خلال هذا التقرير من تطوير العقل وإعطائه سلطة معينة وإن كانت محدودة للخوض في المسائل التي تقع ضمن دائرته واختصاصه. وبناء على ذلك فإن ما ذكره خليل شرف الدين، وهو رأي مكرر يردده كثير من المفكرين من موقف ابن خلدون من الشريعة والفلسفة والذي لا يهدم بأي حال من الأحوال تلك النظرة المتوازنة والمتوافقة بين الشريعة والفلسفة.

(31) انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص 321.

ويقول جعفر آل ياسين - وهو يتحدث عن أعلام الفكر الديني الإسلامي الحديث ومنهم ابن خلدون - : "ومن هنا أمكن القول إن للتفكير الفلسفي علاقة وثيقة بالدين أو بالأحرى أن الفلسفة نشأت في صورة نقد فكري للمعتقدات الدينية والأخلاقية. وظلت دائما معنية بهذا النوع من النقد على أن يشتمل هذا النقد منهجية التحليل الواعي لطرق التفكير والصياغة الواعية لنظرة كونية بحيث تظهر أوجه هذا التأمل في مشكلات مجردة تبحث عن التجربة والمعرفة والحقيقة والله والطبيعة والعقل وبسبيلين تحليلي وتركيبي" (32).

ويرفض جعفر آل ياسين تركيز بعض المعارضين للفكر الفلسفي على قدسية النص الديني ووحدويته والذي لا يعطي مجالا للحركة العقلية والنظرة الاستنباطية الاجتهادية. وهو ما يهدم في الأساس فكرة الوصل بين الفلسفة أو العقيدة والشريعة. وفي ذلك يقول : "ولو تتبعنا بدقة مواقف المعارضين التي أعلنوها ضد الفكر الفلسفي نجدها متمثلة بمجموعة معينة لا تعترف بحرية الفكر ولا يمكن لها أن تتحرك بميزان الاجتهاد العقلي بل تركض لاهثة أبدا وراء النص والنقل فحسب دفاعا كما يقول الكندي (33) عن كراسيها المزورة التي نصبتها من غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين. ومن هنا وجدت نفسها فريسة هذا الاتجاه العقلي. فلابد لها من رفع السوط في أوجه أنصار الفكر الحر وحملة لواء العقل. ومن ثم تسديد السهم إلى نحور الخارجين عليها واستغلال السلطة في تحقيق آمالها وأهدافها" (34).

والمخرج من هذه النظرة المستحكمة بين أتباع الفكر الديني وأنصار الفكر الفلسفي يتأتى بكل حزم في إيجاد طريقة للتوفيق والتوافق

(32) آل ياسين، جعفر، المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب : دراسة في التّراث، دار الأندلس، 1983، ص 111.

(33) آل ياسين، جعفر، فيلسوفان راندان، بيروت، 1980، ص 18.

(34) آل ياسين، جعفر، المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب...، دار الأندلس، 1983، ص 113.

وتحرير مواضع النزاع بحيث تتحقق فكرة الوصل بين العقيدة أو الفلسفة والشريعة. وتحقيق هذه الفكرة هي العاصم من هذا النزاع الذي لا يخدم الفكر الإسلامي، وفي ذلك يقول جعفر آل ياسين : "وأيا ما كان الأمر، فالموقف في تصورنا يمثل في حقيقته انفصاما واضحا في الاتجاه الفكري الذي تصوره وتخيله هؤلاء فها نحن أولاء بين طرفين فكريين : أحدهما يلتزم قاعدة النقل والآخر يعتمد مفهوم العقل، ولا ضرورة أن يصطنع الطرفان الخصام بينهما رغم أن العقل ينحو في نزعته دائما نحو الحرية والانطلاق، بينما نزعة العقل تنكمش دائما في حدود النص والتّقيد به وفي الأول منهما صور عميقة للاستقطاب الفكري تبلغ حد الخروج على ظاهر الدين العام" [35].

ومسألة الوصل بين العقيدة والشريعة في فكر ابن خلدون ينبغي أن يُراعى فيها علة الوصل وهي أن الشك الذي تبنى عليه مسائل العقيدة الدينية أو العقيدة الفلسفية بالأحرى، لا يجبره إلا اليقين الذي يؤخذ من كليات الشريعة، وقد بيّن ابن خلدون أن من الأمور التي لا يدركها البحث الفلسفي المعول على العقل حقيقة الألوهية وحقيقة النفس الإنسانية وأحوالها، وحقيقة النبوة، فهذه الأمور لا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها، ومن ثم فإنها تحتاج بالضرورة إلى هدي سماوي يتمثل في الشريعة الإلهية التي لا غنى عنها.

وقد بسط هذه المسألة محمد عبد الرحمان مرحبا [36]، وتمسك في ذلك بالحقائق التي ذكرها ابن خلدون في المقدمة.

وفي ضوء هذه الحقائق يمكن أن نتبيّن حقيقة الوصل عند ابن خلدون، وهو الذي يرد في المعنى الصحيح بما يقابل الإكمال وهو المعنى

(35) آل ياسين، جعفر، المدخل إلى الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص 114.

(36) مرحبا، محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1983، ص 778.

الذي تكرّر كثيرا في المقدمة، ولا تخرج صفة الإكمال عن الوصل في حقيقته بل تؤكده، وهي من الحقائق الثابتة والمعاني المستحدثة التي أثبتها النّقاد الذين تعرضوا لفكرة الوصل بين العقيدة والشريعة بعيدا عن معاني النّقص التي تتبادر إلى الأذهان. لأن الإكمال يؤخذ من التكامل، وليس بالضرورة من وجود نقص في ناحية ما.

ويذكر ابن خلدون في المقدمة [37] أن هناك صنفا من الفلاسفة تجاوز حدوده الفلسفية حينما قرر أن الفلسفة محيطة بكل شيء شاملة لكل الأحوال والأسباب والعلل ولذلك فند (بتشديد النون) هذا الرأي وذهب إلى إبطال الفلسفة فقال : "وضررها في الدين كثير فوجب أن يصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها، وذلك أن قوما من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله الحسّي منه وما وراء الحسّي، تدرك ذواته وأحواله بأسبابها، وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فإنها بعض مدارك العقل".

ويمكن أن نؤصّل ما ذكره ابن خلدون في عدم جدوى النظر الفلسفي لأن هناك مسائل لا يمكنه تمييزها، ومن ثم فإن هذا النظر الفلسفي المحض باطل من وجوه كثيرة :

- "فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترقي إلى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله، فالوجود أوسع نطاقا وأنه ﴿ **يَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ** ﴾، وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمنزلة الطبيعيين المقتصرين على إثبات الأجسام خاصة المعرضين عن النقل والعقل المعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء [38].

(37) مقدمة ابن خلدون، ص 441.

(38) مقدمة ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 442.

- إن البراهين التي يدّعي الفلاسفة أنهم يعرضونها على معيار المنطق هي في الحقيقة قاصرة وغير وافية بالغرض، لأنه لا يمكن أن نطبق قانون المنطق على مسائل الوحي[39].

- اهتمام الفلاسفة ببحث ما وراء الحسّي وهو ما يسمى العلم الإلهي، هو علم لا يمكن التوصل إليه ولا البرهان عليه ومن ثم فإن المخرج من هذا كله حسب ابن خلدون هو عدم الخوض في هذا العلم والاكتفاء بما يقرره التشريع.

وفي الجملة فإن الفلسفة وحدها ليست كافية لتحقيق المقاصد الشرعية لما يخشى من مخالفة الفلسفة للشريعة وفي ذلك يقول ابن خلدون : "فهذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدهم التي حوموا عليها، مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها، ولذلك فهو مشروط بالانضواء تحت الحكم الشرعي يقول ابن خلدون : "فليكن النظر فيها متحرزا جهده من معاطبها، فليكن الناظر من ينظر فيهابعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ولا يكبّن (بضم الياء وتشديد الباء والنون) أحد عليها وهو خلو من علوم الملة فقلّ أن يسلم لذلك من معاطبها.

الخاتمـــة :

والآن وقد خلصت إلى الخاتمة فلا بد أن أذكر أهم النتائج ومنها :

- إن البحث العقدي والفلسفي عند ابن خلدون ليس بحثا مجردا بمعنى أنه لا يهتم بالتجريدات الحسية والعقلية التي تذهب معها الخصوصية الدينية، وقد بين ابن خلدون هذه الحقيقة وبسطها في المقدمة وخاصة عندما تناول علم الإلهيات ولم يتبع المنهج القديم الذي يعطي هذا العلم بعدا فلسفيا ميتافيزقيا محضا ولذلك عاب ابن خلدون هذا المنهج

(39) المصدر نفسه، ص 443.

وبين عوره وهذا رغم عدم خوضه في المسائل الفلسفية بالقدر الذي خاض فيه كثير ممن سبقوه ومنهم ابن رشد الذي أخذ عنه ابن خلدون - كما رجح ذلك كثير من المحققين - فكرة الوصل بين العقيدة والشريعة. ورفض ابن خلدون للمنهج الفلسفي الصرف له ما يبرره ذلك أنه لا ينظر إلى هذا المنهج إلا من زاوية أنه تابع وخاضع بالضرورة إلى محكمات الشريعة التي تستند إلى الوحي المنزل الذي يعصم أهلها من الوقوع في المهاترات والتخمينات العقلية التي لا تسعف الفقيه والباحث في الشريعة الإسلامية وحتى البحث العقدي الذي يدعي أتباعه أنهم يستندون فيه إلى الشريعة فإن هذا البحث على النحو الذي شاع في العصور العباسية على وجه الخصوص والتي تميزت بالتعويل الكلي على الفلسفة قد اعتراه هو الآخر كثير من الشطط. وبناء على هذه الرؤية التي أفصح عنها ابن خلدون إلى الفلسفة والعقيدة وعلاقتهما بالشريعة فإنه يتبين بما لايدع مجالا للشك بأن ابن خلدون قد استحدث منهجا دينيا بديلا في التعامل مع الظاهرة الفلسفية والفكرة العقدية لا يجعلهما ضربا من ضروب المنهج الجدلي ولكن نوعا من المنهج الديني الموضوعي الذي يعطي للفكرة الدينية بعدها الإلهي البعيد كل البعد عن الوضع العقلي.

- إن الوصل بين العقيدة والشريعة عند ابن خلدون لا ينبغي أن يفهم منه أن هناك ميلا إلى ترجيح الفصام بينهما بما يقتضي معه الوصل، فهذه الفكرة ليست واردة على الإطلاق في فكر ابن خلدون، ولكن كل ما في الأمر أن ابن خلدون لجأ إلى استقراء النصوص الشرعية الكثيرة في القرآن الكريم والسنة النبوية التي تنظر إلى الدين على أنه وضع إلهي شامل ومتكامل لا يقبل فكرة عزل الدين أو تجزئته فعقائد هذا الدين لا تفهم إلا في ضوء الأحكام الشرعية الكلية وقد بسط ابن خلدون هذه النظرة في المقدمة وحشد لها كثيرا من الأدلة التي تفند بعض الدعاوى التي أطلقها بعض أنصار الفكر الديني الحر الذي لا

يعطي قيمة للقيم والأحكام الدينية. ومذهب ابن خلدون في الوصل بين العقيدة والشريعة بعيد عن بعض المهاترات غير الشرعية وغير العلمية التي تريد أن تزايد على النص الشرعي أو تبحث في طياته عن المبررات التي كثيرا من الطروحات الدينية التي ترد على المنهج العلماني بغوغائية دينية وفكرية لا تجد في الشرع الإسلامي ما يبررها. ولقد لاحظت أن ابن خلدون رغم نظرته التاريخية الثاقبة ورغم ما امتاز به من حس نقدي قلما يتوفر مثله عند أقرانه ومعاصريه إلا أنه رغم هذا الزخم التاريخي والفكري، فهو لم يخض في كثير من المسائل السياسية المتعلقة بالمذاهب التي ظهرت قبل عصره وكانت لها حدة في عصره والتي تتنازع حول قضية جوهرية لم توضع في إطارها التاريخي والشرعي وكانت عرضة للتأويلات والتأويلات المضادة وهي قضية التحكيم الشرعي، إن التحكيم الشرعي كما يفهم مما ذكره ابن خلدون في المقدمة ليس مذهبا فكريا أو سياسيا بقدر ما هو فهم للمقاصد الشرعية الكلية التي جاءت بها الشريعة الإسلامية.

- إن منهج ابن خلدون في الوصل بين العقيدة والشريعة هو منهج لا يخرج في عمومه عن النواميس والمعايير التي اعتمد عليها في تقرير الوصل التاريخي وهذا ما يدفعني إلى القول : بأن الوصل عند ابن خلدون منهج فكري متكامل وهذا التكامل الفكري المنهجي هو مما افتقده المنهج النقدي العربي الإسلامي والغربي على حد سواء. وفكرة الوصل كما بينتها تؤخذ من السياقات والعبارات الكثيرة التي ساقها ابن خلدون في المقدمة وفي تاريخه وبناء على ما ذكرته، ينبغي أن نفند رأي الذين يدعون أن ابن خلدون عالم اجتماع من الطراز الأول وغير المسبوق ولكنه لم يخض قليلا أو كثيرا في القضايا الأخرى العقدية والفكرية وحتى المنهج التاريخي الذي اشتهر به ابن خلدون، فهو ينطوي على مضامين عقدية وفلسفية وهي التي أصبحت بعد ذلك قاعدة لكثير من العلوم الحديثة كعلم فلسفة التاريخ الذي لا يخرج في أصوله الفكرية

عن نظرية المعرفة الشاملة التي فصلها ابن خلدون في أغلب مؤلفاته وخاصة المقدمة. وهذا يعطي فكرة عن منهج ابن خلدون في أنه بالإضافة إلى أنه منهج شامل متكامل فهو كذلك منهج إنساني لا يخرج و لا يحيد عن الحقائق الإنسانية المقدسة.

- إن ابن خلدون قد سبق كثيرا من الفلاسفة - رغم أنه لم يكن من أتباع النظر الفلسفي - حيث أعطى تصورا عن القصور العقلي الذي يميز الفكرة الفلسفية ورغم الإيجاز الذي تناول به هذه الفكرة إلا أنه استطاع فعلا أن يبطل المزاعم التي ظلت إلى عهد قريب من عصره تمثل الحقائق التي لا تقبل الجدل. وما فعله ابن خلدون في تعامله مع الفكرة الفلسفية يجعلنا نؤكد بما لا يدع مجالا للشك بأن ابن خلدون قد بين المخارج الشرعية الضرورية للابتعاد عن الشطط الفكري الذي وقع فيه الفلاسفة وحتى بعض أصحاب الفكر الديني.